

佐藤一斎と吉田松陰：否定思想の比較

著者	張 惟綜
雑誌名	倫理学
号	27
ページ	109-123
発行年	2011-03-20
その他のタイトル	Sato-Issai and Yoshida-Shouin : Comparison of the Negative Thought
URL	http://hdl.handle.net/2241/113700

佐藤一斎と吉田松陰

—否定思想の比較—

張 惟 綜

一、はじめに

明治維新を促した要素が数多くあるが、もしその思想的な背景から考えれば、日本陽明学はそれを成就させた重要な思想的原動力の一つだといえよう。とくに空論より実践を重んずる幕末の時期において、いわゆる学問は、ただ老学究が書齋に閉籠つて探究する奥深い哲理というより、むしろ理念を実現するための行動力を生み出せるものを指すように思われる。長州藩志士であり、陽明学者である高杉晋作⁽¹⁾（一八三九—一八六七）は「朱子学では戦争ができない」⁽²⁾と大胆に断言しており、朱子学が象徴する封建的道德思想は時勢の変化に対応できないがゆえに、それを止揚しなければならないと考えている。朱子学に反して、陽明学に当時の幕末志士が深く共鳴した所以はまさにそれが時代の趨勢に対応できるというところにあるように思われる。さらに陽明学の「知行合一」思想は理論、理想を実践に移させることを意味するのである。こうした実践力、行動力に富んだ晋作の思想的な背景を探ってみれば、最も深い影響を彼に

与えたのは幕末思想家の吉田松陰（一八三〇—一八五九）にほかならない。松陰は自らを陽明学者と明言してはいないが、その晩年の安政六年（一八五九）に次のように述べている。

吾れ曾て王陽明の伝習録を読み、頗る味あるを覚ゆ。頃ろ李氏焚書を得たるに、亦陽明派にして、言々心に当る。向に日孜に借る洗心洞箴記を以てす。大塩も亦陽明派なり、取りて観るを可と為す。然れども吾れ専ら陽明学のみを修むるに非ず、但だ其の学の真、往々吾が真と会うのみ。

（『全集』第五卷、一七七—一七八頁）

以上の言論をみれば、陽明学は確かに松陰の共感を呼び、とくに彼が最も重んずる実践は陽明学の「知行合一」と一致しているように思われる。

肺結核に罹患したことによって病没し、明治政府の樹立を見届けなかった晋作に比べれば、薩摩藩の志士であり、また陽明学者と思われる西郷隆盛（一八二七—一八七七）は維新三傑の

一人として、明治維新を見届けたにとどまらず、幕末維新史では重要な役割を果たしているのである。彼は『言志四録』を愛読するだけでなく、さらにその中から抄録した一〇一条を座右の銘としている。したがって、『言志四録』の隆盛に対する重要性と影響がうかがわれる。『言志四録』は江戸後期の陽明学者佐藤一斎（一七七一―一八五九）の主要な著述である。彼は昌平黉で朱子学を教えているにもかかわらず、実際にはその学説が陽明学に傾斜しており、ゆえにその学風には「陽朱陰王」という評がある。したがって、隆盛の思想の源流は佐藤一斎の思想にまで遡ることができ、すなわちそれが陽明学に通ずる思想だといえよう。

以上をまとめていえば、佐藤一斎と吉田松陰の思想は幕末の維新運動に大きな影響を及ぼしたものだと考えられる。しかし、注意すべきは、こうした影響はけつして膨大な思想体系を構築することではなく、それは人々の心を打ち、さらに実践、行動に移させる思想だ、ということである。この点に着眼した拙稿は、否定思想の視点から江戸末期の陽明学者の一斎と松陰の思想を討究し、さらに両者の思想を分析比較することによってその理論を説明しようと試みるものである。

二、否定の論理

一斎と松陰の思想を論究することに先立って否定の論理にふれる必要がある。「私は私であつて私以外の何ものでもない」

という自己同一性を強調する命題は一見何の誤謬もなく、明らかに正確であるようにみえる。しかし、他者との関係性からみれば、異なる解釈が成り立つように思われる。日本の倫理学者和辻哲郎（一八八九―一九六〇）は「人間の学としての倫理学」において、日本語の「人間」という概念に対して独創的な解釈を行っている。まず、彼は「倫理」が人と人の間柄を指すものだと言っている。具体的にいえば、「倫理」は社会共同体の基底としての秩序、道理である。さらにこうした「倫理」に対する解釈をふまえながら、日本語の「人間」という言葉に着目し、その意味と歴史の変遷を分析している。周知のように、現代日本語の「人間」は、その意味から考えれば「人」としても「社会」としても解釈できる。しかし、哲郎は辞書『言海』の解釈を引用することによって「人間」はもともと「社会」の意味であり、「人」の意味としての使用が誤りである、ということを示している。つまり、「人間」とは「社会」であり「ひと」ではない。さらに、彼は歴史の視点からその言葉の意味の変化を検証している。つまり、いわゆる「人」、すなわち日本語の「ひと」は、単に「私」を意味するだけでなく、さらに他者、世間をも含意するのである。いわゆる「人間」は、仏教の輪廻思想に影響され、六道における畜生中（畜生の世界）の「畜生」という言葉に対比するとき、人間（人類の世界）の「人間」という言葉が「人」の意味として転用されるようになった。哲郎は「人間」という言葉の歴史的背景を分析することによって、次の結論を導出している。

人間とは「世の中」自身であるとともにまた世の中における「人」である。従って「人間」においてはこの両者は弁証法的に統一せられている。¹³⁾

したがって、「人間」は「人と人の間にある存在者」と解せられる。換言すれば、「人間」という言葉が使われるとき、文字自体は「人」として考えられるが、実際その言葉に含まれている意味はただ一人の「人」にとどまらず、それは「社会共同体にある人（存在者）」である。哲郎の「人間倫理学」が探究しようとするのはまさにこうした社会共同体における人と人の間にある秩序、道理にほかならない。したがって、こうした立場によれば、「私」とは単なる個としての「私」ではなく、他者との関係性を前提とする「私」をいう。つまり、哲郎の論理からみれば、「人間」という言葉を解釈すると同じように、社会と個人の関係性をも弁証法的に解せられるのである。

伊藤益は田辺元（一八八五—一九六二）の哲学の立場から、「否定の弁証」¹⁴⁾において社会と個人の関係性を弁証法的に把握している。つまり、個人の集結によって成立した社会には様々な関係性が存する。こうした社会組織の基本単位としての個人が「覚醒」した場合、必ず社会との間に対立、矛盾が生ずるのである。そして個人と社会は互いに対立し、矛盾しあうという状態を保ちながら、止揚、綜合の過程を経て次の新たな社会共同体の次元に達する。人間社会はこうした「正—反—合」の弁

証法的運動においては、終点がなく螺旋的に上昇していくという動的状態でなければならない。なぜなら、もしただ一回の「正—反—合」の弁証法的運動だけによって静止となつたら、自己同一の行き詰まりから脱出することができないからである。

もし「私は私である」という命題に安んじれば、一見自己の主体性を固持することができるように見えるが、しかし「現在の私」に甘んずることは逆に「あるべき私」を見失うことをもたらすのである。こうした状態に置かれては、現状に満足している自己は決してあるべき様態に向かつて進歩することができない。したがって、「あるべき私」を前提として「現在の私」に臨むとき、当然自己を否定して「あるべき私」を目指して精進するのである。言葉をかえていえば、自己を否定することによつてのみ、初めて「あるべき私」に近づくことができる。こうした否定思想は佐藤一斎の「言志四録」に見出せるように思われる。

三、佐藤一斎の否定思想

前節では、否定の論理を説明してきた。つまり、それは「あるべき様態」を目指しての現状に対する否定である。自己否定の角度からみれば、それは、「あるべき私」を目指して「現在の私」を否定し、「正—反—合」という過程を経て次の段階の「私」を完成する、ということである。翻つていえば、もし現在の状

態に満足するならば、あるべき様態を目指すことは自ずとなくなり、いわゆる「否定」はしないであろう。幕末の陽明学者佐藤一斎の『言志四録』から否定思想に似ている論点を見出すことができる。一斎は「真己を以て仮己を克するは、天理なり。身我を以て心我を害するは、人欲なり」(言志齋録40、一七四頁)と述べている。一斎にとって、己(我)には「真己」と「仮己」があり、「身我」と「心我」がある。「真己」を用いて「仮己」を超越するのは天理に應ずることであり、「身我」を用いて「心我」を損害するのは人間の欲望に溺れることである。また彼は「本然の真己あり、軀殻の仮己あり。須らく自ら認め得んことを要すべし」(言志齋録122、三〇頁)と論じている。この文句によれば、「仮己」とは「身我」をいうのであり、「真己」を「心我」と見なしてもいい。したがって、「身我」が「心我」を損なうことを防ぐためには、人間の欲望に溺れてはならない。

人間の欲望に耽溺させようと欲しなければ、「心我」を以て「身我」に打ち勝たなければならない。すなわち、「真己」を以て「仮己」に克つことによつてのみ、初めて天理に應ずることができるのである。換言すれば、「仮己」を否定することによつてのみ、初めて「真己」を完遂することができ、また「身我」を否定することによつてのみ、初めて「心我」を完成することができるといえよう。したがって、一斎が主張する「仮己を去りて真己を成し、客己を逐ひて主我を存す。これを「その身を獲ず」と謂ふ」(言志後録87、七四頁)、ということの真意が理解できるであろう。

では、一斎は如何にして「身」「心」を解釈するであろうか。彼は次のように

挙目の百物、皆来処あり。軀殻の父母に出づるも、また来処なり。心に至りては、則ち来処何くにか在る。余曰く、軀殻はこれ地氣の精英、父母に由りてこれを聚む。心は則ち天なり。軀殻成りて天寓す。天寓して知覚生ず。天離れて知覚泯ぶ。心の来処は、乃ち太虚これのみ、と。

(言志齋録97、一三頁)

と述べている。人間の体は父母が地氣の精華を集めることによつて作るのである。心は天であり、体は天の住む所となる。体に住んでいる天は心となり、それによつて知覚が生ずる。もし天と体は分離となれば、知覚がなくなる。したがって、人間の身体は地によつて成り、人間の心は天と同じであり、ただ人身に存する天は心と呼ばれる、ということががわれる。一斎は心と体を天と地の関係になぞらえ、さらに一步を進めて次のようにそれぞれの善悪状態を論述している。

性、これを天に稟け、軀殻、これを地に受く。天、純粹にして形なし。形なければ則ち通ず。乃ち善に一なるのみ。地、駁雑にして形あり。形あれば則ち滯す。故に善惡を兼ね。地本と能く天を承けて以て功を成すは、風雨を起して以て万物を生ずるが如き、これなり。また時ありてか、風

雨物を壊れば、則ち善惡を兼ね。その所謂惡なるものもまた真に惡あるに非ず、過不及あるに由りて然り。性の善、軀殼の善惡を兼ねるとは、また、かくの如し。

(言志録108、一二五―二六頁)

性は天から受け、体は地から受ける。天は純粹にして形を有しない。形がなければ滞りなく何処にも通じて善に集中できる。地は混淆して形を有する。形があれば滞りが起こり、故に善惡を兼ねている。地はもともと天を承け、地としての働きをすることによって風雨を起こして万物を育むのである。しかし、時には風雨は物を破壊するから地は善惡を兼ねている。いわゆる惡というものは真の惡ではなく、善の過不及によって生ずるものである。本性が善であること、体が善惡を兼ねていることはこれと同じようなことである。(言志録97)と(言志録108)を分析すれば、固定の形体を持たない天は純たる善であるので、天から受ける性は善であり、体に住む天は心となり、同じく善である。父母が地氣を集めることによって形成される体は、形体を持つており滞りが生ずるので、善惡を兼ねている、ということが理解できる。とくに留意すべきは、いわゆる惡は真の惡ではなく、それはただ善の過不及によって起こした状態である。

一齋は(言志録97)において「心は則ち天なり。軀殼成りて天寓す。天寓して知覺生ず。天離れて知覺泯ぶ」と述べている。すなわち、人間の生理知覺は「心」が「身」に存することによつ

てその働きを発揮することができる。換言すれば、「心」と「身」が合一しなければ人間の体は死体と同然である。したがって、善を行うにせよ、惡を為すにせよ、「心」と「身」が一体とならないかぎり、いずれもできないのである。これについては、一齋は次のように所論を展開している。

性は善なりといへども、軀殼なきときはその善を行ふ能はず。軀殼の設は、本と心の使役に趨きて以て善を為すものなり。但その形あるもの滞すれば、則ち既に心に承けて以て善を為し、また過不及あるに由りて惡に流る。孟子に云ふ、「形色は天性なり。惟聖人にして然る後以て形を踐む可し」と。見るべし、軀殼もまた本と不善なきを。

(言志録109、一二六頁)

性、心は善であるにもかかわらず、もし体がなければ善を実行に移すことができない。人間の体は心が善を行う道具である。しかし、それは固定の形体を有するがゆえに、滞りが生ずる。したがって、「心」を受けた「身」は善を行う場合、却つてその過不及によつて惡になる。一齋は人身がもともと不善ではないと考えている。もし人間の体は本来不善ではないとすれば、何故に一齋は(言志録108)において「軀殼は善惡を兼ね」と述べているであらうか。その原因は、「身」がもともと不善ではないが、ただ「善」を行うことに過不及が起こり、故に体は善惡を兼ねている、ということにある。

さらに一齋は体の耳目口鼻四肢を例として性善と、人間が悪を為すことの關係を次のように説明している。

性の善を知らんと欲すれば、須らく先づ惡を為すの由る所を究むべし。人の惡を為す、果たして何の爲ぞ。耳目口鼻四肢の爲に非ずや。耳目ありて後声色に溺れ、鼻口ありて後臭味に耽り、四肢ありて後安逸を縱にす、皆惡の由りて起る所なり。設し軀殻をして耳目鼻口を去り、一塊の血肉と打徹さしむれば、則ちこの人果して何の惡を為す所あらんや。また性をして軀殻を脱せしむれば、則ちこの性果して惡を為すの想あるや否や。蓋ぞ試みに一たびこれを思はざる。

〔言志錄107、一二五頁〕

一齋の論說によれば、明らかに人間の身体における耳目口鼻四肢は声色、美味、安逸を貪ろうとする欲望を持っており、それらの欲望は皆惡が起る原因となるところである。もし人間が耳目口鼻四肢を持っていないとすれば、おのずから声色、美味、安逸を追い求めようとする欲望が生じないので、如何にして惡を為すことができるであろうか。したがって、性は善であるにもかかわらず、惡は身体の欲望によつて惹起される、と説かれている。こうした主張は王陽明が蕭惠の「克己」の問いに返答した内容に似ている。陽明は次のように述べている。

美色は人の目をして盲ならしめ、美声は人の耳をして聾な

らしめ、美味は人の口をして爽はしめ、馳騁田獵は人をして狂を發せしむ。這れ都て是れ汝の耳目口鼻四肢を害ふなり。豈是れ汝の耳目口鼻四肢の爲にするを得んや。若し耳目口鼻四肢の爲着する時は、便ち須く耳は如何にして聴き、目は如何にして視、口は如何にして言ひ、四肢は如何にして動くかを思量すべし。必須ず礼に非ざれば視聽言動する勿くして、方に才に箇の耳目口鼻四肢を成得ず。這箇才に是れ耳目口鼻四肢の爲着にするなり。汝今終日外に向つて馳求し、名の爲にし利の爲にす。這れ都て是れ軀殻外面の物事の爲着にす。汝若し耳目口鼻四肢の爲着にし、礼に非ざれば視聽言動する勿きを要むる時は、豈是れ汝の耳目口鼻四肢、自ら能く視聽言動する勿からんや。須く汝の心に由るべし。這の視聽言動は、皆是れ汝の心なり。汝の心の視、竅を目に發し、汝の心の聽、竅を耳に發し、汝の心の言、竅を口に發し、汝の心の動、竅を四肢に發するなり。若し汝の心無くんば、便ち耳目口鼻無からん。所謂汝の心、亦專ら是れ那の一塊の血肉にあらず。若し是れ那の一塊の血肉ならば、如今已に死せる人は、那の一团の血肉還在り、何に縁つてか視聽言動する能はざらん。所謂汝の心は却つて是れ那の能く視聽言動する能にして、這箇は便ち是れ性なり、便ち是れ天理なり。這箇の性有つて、才に能く這の性の生理を生ず。便ち之を仁と謂ふ。這の性の生理、發して目に在れば便ち視るを會、發して耳に在れば便ち聴くを會、發して口に在れば便ち言ふを會、發して四肢

に在れば便ち動くを会るなり。都て只だ是れ那の天理の發生なり。其の一身を主宰するを以ての故に之を心と謂ふ。這の心の本体は、原只だ是れ箇の天理なり。原礼に非ざる無し。這箇便ち是れ汝の真己なり。這箇の真己は是れ軀殼の主宰なり。若し真己無くば即ち軀殼無し。真に是れ之有れば則ち生じ、之無ければ即ち死す。汝若し真に那箇の軀殼の己の為にせば、必須ず這箇の真己を用着ひて、便ち須く常常這箇の真己の本体を保守着して、観ざるを戒慎し、聞かざるを恐懼し、惟だ他を虧損すること一些なるをも恐るべし。才に一毫の非礼の萌動する有らば、便ち刀もて割かるるが如く、針もて刺さるるが如く、忍耐し過ぎず、必須ず刀を去り、針を抜くべし。這れ才に是れ己の為にするの心有りて、方に能く己に克つなり。汝今正に是れ賊を認めて子と作す。何に縁つてか却つて己の為にするの心有れども、己に克つ能はずと説くや、と。

（近藤康信・三樹彰・春山宇平校注『伝習録』）

（新釈漢文大系13、明治書院）

一九六七年、一八六～一九〇頁）

陽明にとって人間の身体は單なる「一団の血肉」（血肉の塊）にすぎない。たとえこの「一団の血肉」には耳目口鼻四肢があつたとしても、「心」がなければ視聽言動をすることができない。したがって、「心」がこの「一団の血肉」に入ることによつてのみ、初めて身体としての働きを発揮させることができ

るのである。「心」はすなわち「性」であり、すなわち「天理」である。「天理」は礼に背くことがないので、「心」も礼に背くことがない。こうした礼に背くことがない「心」はまさに「真己」につながるのである。人間は内に向かつて「真己」を求めべきで、声色、美味、安逸を食うとする欲望に耽つてはならない。陽明は礼という視点から「克己」の功夫を論じ、人間は常時言行拳止を礼に合致するように注意すべきである。それによつて「真己」を保つことができると考えている。

こうした陽明の論述を分析すれば、佐藤一斎との間に微妙な相違が見出せる。つまり、「真己」を求めるために、陽明は「礼」と、一斎は「善」と提言している。陽明が説く「軀殼の己」は一斎の文章においては「仮己」、「身我」となる。一斎は「真己」を以て仮己を克するは、天理なり。身我を以て心我を害するは、人欲なり（言志鑒録40）において明白に「真己」の「仮己」に対する否定は天理であり、「身我」の「心我」に対する損傷は人間の欲望である、ということを描している。言い換えれば、「身我」の「心我」に対する損傷を防止するため、欲望も否定の対象となりうる。こうした欲望については、一斎は（言志録110）において次の論説を提出している。

人、欲なき能はず。欲、能く惡を為す。天、既に人に賦するに性の善なるものを以てして、而もまた必ずこれを濫するに欲の惡なるものを以てす。天何ぞ人をして初めより欲なからしめざる。欲、果して何の用ぞ。余謂ふ、欲は人身の

生氣、膏脂精液の蒸す所なり。これありて生き、これなくして死す、と。人身の欲氣四暢し、九竅毛孔に由りて漏出す。困りて軀殻をしてその願を熾んらしむ。惡に流るる所以なり。凡そ生物は欲なき能はず。唯聖人はその欲を善処に用ふるのみ〔後略〕。〔言志錄110、一二六―一二七頁〕

欲望は身体の生長の元氣である。身体に欲望があれば生きることができ、欲望がなければ身体が死ぬので、人間は欲望を持たなければならぬ。欲望が悪になる所以は欲望の氣が体内から体外へ抜がつていき、身体の穴及び毛孔を通して外へ漏れ出るることによって欲望を盛んならしめることにある。欲望は人間の身体を維持する根源なので、人間には欲望がなくてはならない。人間が行き過ぎた欲望に従って肉体を駆使するため、惡になるのである。逆にいえば、もし欲望を抑制し、それを善に導ければ、欲望は善である。したがって、一斎は「人身の生氣は、乃ち地氣の精なり。故に生物必ず欲あり。地、善惡を兼ね。故に欲もまた善惡あり」〔言志錄11、二七頁〕と述べている。彼は明らかに欲望には善もあるし、惡もあると考えている。

第二節では、否定の論理をみてきた。それは「あるべき様態」を指しての現状に対する否定である。自己否定とは「あるべき私」を目当てに「現在の私」を否定し、「正―反―合」という過程を経て次の段階の「あるべき私」に到達する、ということである。以上を総括していえば、一斎にとって、「あるべき様態」は純粹な善としての天理に通じなければならない。天理

も性も心も善であるにもかかわらず、「善」を實踐に移そうとするならば、善惡を兼ねている「身体」を借りなければならない。しかし、人身には本来欲望があり、声色、美味、安逸を貪ろうと欲するため、「真己」、「心我」を喪失して「仮己」、「身我」となってしまう。したがって、一斎は「真己を以て仮己を克するは、天理なり。身我を以て心我を害するは、人欲なり」〔言志錄40〕と主張している。天理が人間の身体に入ることによって形成された心は善であるが、善を行おうと欲すれば、「人身」によってのみ初めて實踐ができるのである。欲望は「人身」の元氣であるため、必ず「人身」に随伴して生ずる。人間は善を行うことによって天理に応じようとするが、身体が欲望を持っているため、その過不及によって惡になる。したがって、人間は「真己」、「心我」を「あるべき様態」として「仮己」、「身我」を否定しなければならない。注意すべきは、「人身」の欲は身体を維持する元氣なので、身体の欲を否定することは、欲望の否定ではなく、欲望の過不及を否定する、ということである。したがって、「真己」が「仮己」に克つことと「心我」が「身我」に克つことは緊迫した動的状态でなければならない。それは王陽明が「常常這箇の真己の本体を保守着して、靚ざるを戒慎し、聞かざるを恐懼し、惟だ他を虧損すること一些なるをも恐るべし」と論するように、まさに休息靜止の一刻もないのである。

四、吉田松陰の否定思想

前節では、陽明学者の佐藤一斎の『言志四録』における否定思想を検討してきた。すなわち、「真己」が「仮己」に克つという思想には自己否定の論理が見出せるのである。とくに一斎が天と地を引用して心と体の関係に比喻するという論述は、もう一人の陽明学者の吉田松陰の述作からみられる。彼は「講孟余話」において次のように所論を展開している。

人性即ち天理なり。天理は悪なし。故に性豈に悪あらんや。且つ天地を以て論するに、天は善あるのみにて地は善惡混ず。何となれば、天は唯一の太陽ありて万物を發育生長するのみ。若し太陽なくんば、兩極の下の如く沍寒不毛、人物の生育を遂ぐるに能はず。地善く太陽の氣を受けて、万物を發育生長す。若し地なくんば、太陽ありと雖も、發育生長するべき様なし。然れども諸々の水旱・飢饉・疾疫、皆地氣の然らしむる所にして、天は関らず。是を以て性善を認むべし。人に形氣あるは譬へば地の如し。故に耳目口鼻あれば声色味臭の欲あり、手足あれば安逸の欲あり。試みに耳目口鼻手足を除きて自ら省みば性善自ら顯はるなり。已に性善を知らば、是れを施すものは又耳目口鼻手足に依らざるはなし。故に性は純善にして、形氣に至りては善惡混ず。然れども形氣を去りて性善の功用をなすこと能はず。猶ほ天は純善にして、地に至りては善惡混ず。然れ

ども地を去りては天の功用をなすこと能はざるが如し。

『全集』第三卷、一三八頁

まず、松陰は人間の性が悪無し为天理であると論じており、さらに善と惡の關係を天と地に擬し、天は惡無しの善であり、地は善惡の混淆という状態だと述べている。天に太陽があることによつて万物が平穩に生長することができ。しかし、太陽の氣を受けた地がなければ、万物が生長できない。したがつて、善惡を混淆する地が種々の災害をもたらすにもかかわらず、純粹な善の天は地を媒介としてその働きを作用させることで万物を育むのである。人間の性も天の理と同様に惡無しの善であるが、その性善の働きを発揮させるために、善惡をともに含む人間の形氣、すなわち肉体を媒介としなければならぬ。そして、肉体を持つ以上は、様々な欲望を持つことを意味する。とすれば、もし性善を具現しようと思うならば、人間は肉体の欲望を否定すると同時に、肉体を通して善に通ずる行為をしなければならぬ。したがつて、松陰は続いて次のように感慨を吐露している。

嗚呼、世人形氣を離れて性善を認むることをせず。故に忠孝も仁義も皆駁雜にして純粹ならず。一度忠心起きれども忽ち利欲の念に奪はれ、一度義心起れども忽ち毀譽の間に蔽はる。何ぞ深く性善の地に思を致さざるや。

『全集』第三卷、一三八―一三九頁

明白に松陰は性善を忠孝、仁義と結びつけており、しかも、こうした性善、すなわち忠孝、仁義を行おうとする心を先天的だととらえている。人間は誰しも忠孝、仁義の心を所有しているが、ただこれを実行に移そうとすると、往々にして個人の欲望を満たすために、忠孝、仁義の実践が阻害されがちである。したがって、人間は忠義を尽くすと同時に、不断に欲望を否定しなければならない。

一斎と同じく、松陰も「善」を行おうと欲すれば「身」を媒介としなければならないと考えている。しかし、身体は形氣を有するがゆえに善惡を兼ねている。しかも身体と欲望は常に分離できない関係なので、「善」を実践すると同時に欲望を不断に否定しなければならないと松陰は見なしている。欲望に善もあり惡もあり、それが惡に傾く所以は過不及によるからだと考え、一斎の見解に比すれば、松陰は人間の欲望に対してはより否定的な姿勢を示している。こうした欲望に対する松陰の観点若年の「寡欲」の主張から後の「薄欲」⁵⁹の見方へと変わったため、彼は欲望に対しては絶対に否定的な態度を取るわけではないが、明らかに一斎より人間の欲望に対して比較的ネガティブな評価を持っている。

したがって、人間は善としての忠義を実践するに際し、その媒介としての体を通じなければならない。しかし、肉体を持っていれば、欲望がともに付随しているのはいうまでもない。とすれば、理に通ずる忠義を実行に移そうとする者は、同時に欲

望を抑制しなければならない。つまり、欲望を否定しつつ、あるべき様態、すなわち忠義の行為にかなう者になろうと努めるのである。

実践を何よりも重視する松陰にとって実行に移させられないものが学問とはいえないのである。したがって、彼は常に時勢の変化に応じながらその学問の理論を構築し、さらにそれを実践しようとした。こうした理念を常時念頭におく松陰は理氣論と歴史を巧みに結合することによって次のように「七生説」を認めている。

天の茫々たる、一理ありて存し、父子祖孫の綿々たる、一氣ありて属く。人の生るるや、斯の理を資りて以て心と為し、斯の氣を稟けて以て体と為す。体は私なり、心は公なり。私を役して公に殉ふ者を大人と為し、公を役して私に殉ふ者を小人と為す。故に小人は体滅し氣竭くるときは、則ち腐爛潰敗して復た収むべからず。君子は心、理と通ず、体滅して氣竭くるとも、而も理は独り古今に亘り天壤を窮め、未だ嘗て暫くも歇まざるなり。

余聞く、贈正三位楠公の死するや、其の弟正季を顧みて曰く、「死して何をか為す」。曰く、「願はくは七たび人間に生れて、以て国賊を滅さん」。公欣然として曰く、「先づ吾が心を獲たり」とて耦刺して死せりと。〔中略〕是れに由りて之れを言はば、楠公兄弟は徒に七生のみならず、初めより未だ嘗て死せざるなり。是れより其の後、忠孝節義の

人、楠公を觀て興起せざる者なければ、則ち楠公の後、復た楠公を生ずる者、固より計り數ふべからざるなり。何ぞ独り七たびのみならんや。

余嘗て東に遊び三たび湊川を経、楠公の墓を拜し、涕淚禁ぜず。其の碑陰に、明の徵士朱生の文を勒するを觀るに及んで、則ち亦涙を下す。噫、余の楠公の於ける、骨肉父子の恩あるに非ず、師友交遊の親あるに非ず。自ら其の涙の由る所を知らざるなり。朱生に至りては則ち海外の人、反つて楠公を悲しむ。而こうして吾れ亦朱生を悲しむ、最も謂れなし。退いて理氣の説を得たり。乃ち知る、楠公・朱生及び余不肖、皆斯の理を資りて以て心と爲す。則ち氣属かずと雖も、而も心は則ち通ず。是れ涙の禁ぜざる所以なり。余不肖、聖賢の心を存し忠孝の志を立て、国威を張り海賊を滅ぼすを以て、妄りに己が任と爲し、一跌再跌、不忠不孝の人となる、復た面目の世人に見ゆるなし。然れども斯の心已に楠公諸人と、斯の理を同じうす。安んぞ氣体に随つて腐爛潰敗するを得んや。必ずや後の人をして亦余を觀て興起せしめ、七生に至りて、而る後可と爲さんのみ。

『全集』第一卷、三九五―三九七頁

果てしないほど広い天も、ひとつの理があることによつて成立している。また親と子という關係が連綿として続いてゆくのはそこに氣の繋がりがあるからである。人間は理を受けて心とし、氣を受けて体とする。公のために私を犠牲にするのは大人

であるのに対して、私のために公を犠牲にするのは小人である。肉体の欲望を満たすというような私を食つている小人は肉体の壊滅と同時に氣も消尽していく。しかし、君子は心が天に存する理と相通するため、たとえその体が滅して氣が尽きたとしても、その心は理に通じて天地とともに永続していると松陰は述べている。ここでは、松陰は宋学の理氣論における龐大な論理に触れずに、ただ理を精神に、氣を肉体に擬することによつて、みずからの見解を開陳しているのである。

続いて松陰は過去の歴史から楠木正成の「七生滅賊」、すなわち七たび人間として生まれ変わつて敵を滅ぼそうとする事例を引用し、忠義を尽くすという楠公の精神が理に通ずるため、その精神は不滅だということを力説している。楠公の「七生滅賊」の心、すなわち忠義を尽くすという精神に感化された者は、楠公と同じく忠誠を尽くすために決起する。したがって、こうした忠義を尽くそうと立ち上がった者は、まさに生まれ変わった「楠公」にはかならない。それゆえに、尽忠のために生まれ変わった「楠公」は数え切れないと松陰は述べるのである。楠公の心、すなわち勤王滅賊という忠義を尽くす精神は理に通ずるため、この精神が天地とともに永久に続くといえよう。

さらに松陰は三度東行の途次、湊川にある楠公の墓を見てその忠義心に心を打たれたという経験を吐露している。彼は三度東に旅する途中で湊川にある楠公の墓を参拝し、落涙せずにはいられなかった。また朱舜水が刻んだ碑文を読んで、さらにまた涙を禁じえなかったという。周知のように、朱舜水は明王朝

の再興運動に努めたが、果たせずして日本に亡命した人物である。何故に松陰は涙を禁じえなかつたかといえば、それは楠公にしろ、朱舜水にしろ、両者の共通点である尊王滅賊に努める心に松陰が深く共感を覚えたからである。松陰は楠公の「七生滅賊」という己の生死を以て忠義を尽くす姿勢を、あるべき様態として受け止めるにとどまらず、現にある自己を不忠不孝の人だと否定しつつ、その生死を賭して尊王攘夷を実践し、たとえそれによつて生命を犠牲にしたとしても、必ず尊攘に尽くすという志を他者に継受させようとする念願を披瀝している。

こうした「七生説」に松陰の否定思想がみられる。つまり、松陰はみずからを不忠不孝の人間だと否定しながら、「当為」としての尊王攘夷を実践しようとするのである。留意すべきは、松陰が否定しようとする対象は自分にとどまらず、それは自己否定によつて他者を否定し、さらに社会共同体のあるべき様態を追求する、ということである。松陰は安政三年（一八五〇）に勤王僧默霖との間に勤王倒幕をめぐって激しい論争を行った。その論争を分析することによつて、その否定思想を理解することが出来る。その主要内容は次のとおりである。

僕は毛利家の臣なり、故に日夜毛利に奉公することを練磨するなり。毛利家は天子の臣なり、故に日夜天子に奉公するなり。吾れ等国主に忠勤するは即ち天子に忠勤するなり。然れども六百年來我が主の忠勤も天子へ竭さざること多し。実に大罪をば自ら知り。我が主六百年來の忠勤を

今日に償はせ度きこと本意なり。（中略）先づ我が大夫を論し六百年の罪と今日忠勤の償とを知らせ、又我が主人をして是れを知らしめ、又主人同列の人々をして悉く此の義を知らしめ、夫れより幕府をして前罪を悉く知らしめ、天子へ忠勤を遂げさするなり。若し此の事が成らずして半途にて首を刎ねられたれば夫れ迄なり。若し僕幽囚の身にて死なば、吾れ必ず一人の吾が志を継ぐの士をば後世に残し置くなり。子々孫々に至り候はばいつか時なきことは之れなく候。今朝の書に「一誠兆人を感じしむ」と云ふは此の事なり。（中略）今幽囚して征夷を罵るは空言なり、且つ吾が一身も征夷の罪を諫めずして生を偷む。されば征夷と同罪なり。我が主人も同罪なり。己れの罪を聞きて人の罪を論ずることは吾れ死すともなさず。（中略）他日主人を諫めて聞かざれば諫死する迄なり。

〔全集〕第七卷、四四二―四四三頁

武士は藩主の臣下であるため、藩主に忠義を尽くすべきであり、藩主は天皇の臣下であるため、天皇に忠義を尽くすべきであると松陰は述べている。すなわち武士である松陰にとつて、君主の毛利家に忠誠を尽くすことはすなわち天皇（皇国）^⑥に忠誠を尽くすことである。しかし、武家政権の支配が続く、天皇（皇国）に忠誠を尽くさないこと六百年に及ぶという現実があり、それ自体が大罪にほかならない。武士としての私は、こうした天皇（皇国）への尽忠の欠落から生ずる罪を藩主に幕府

に知らせた上で、あるべき尽忠の道に導かなければならない。もし、私が獄中で死んで、そして私の「諫」、すなわち藩主に幕府に罪を自覚させて正しい尽忠の状態を要請することが完遂できなければ、必ず後継の士に吾が志を伝え、さらに「諫」を続行させるのである。これが「一誠感兆人」である。今、藩主と征夷の罪を諫めない私も無論同罪である。己の罪を無視して他人の罪を咎めることなど、私には死んでもできない。藩主を諫めて聞かれなければ、死ぬまで諫めるのは本望であり、私が師として敬慕しているのは諫死を成し遂げた比干一人であると松陰は論じている。

「諫」とは、諫める相手に「あるべき様態」を前提に目下の欠陥を指摘し、さらに改善を要請することという。「諫死」は二種類に分けられ、一つは死の覚悟で相手を諫めることであり、もう一つは死ぬことによつて相手を諫めることである。死の覚悟で諫めることは、死を招くという最悪の事態を念頭に置きながら相手の欠点を指摘し、あるべき様態を要求することを指す。これと較べれば、死による諫めは自らの死を以て相手の欠点を指摘し、さらに改善を求めることである。死の覚悟で諫めるという行為には世間から誉れを獲得しようとする欲望がないとは断言できないが、死による諫めは自らの死によつて己の潔白を証明すると同時に相手の覚醒を要請するという意味である。したがつて、松陰の「諫死」は単に死の覚悟によつて相手を諫めるにとどまらず、それは自らの命を犠牲にすることによつて相手を諫めるということである。

また、前述した引用文から考えれば、松陰が自ら披瀝している罪について、二つの罪の意識という解釈があると考えられる。その一つめは、徳川幕府という武家政権においては、当為とされる天皇（皇国）への尽忠が欠如していることによつて醸成された罪である。二つめは、あるまじき武家政権の世に生を受けて武家政権の非と天皇親政の是を自覚しないという罪である。

では、何故に松陰はこうした罪の意識を持つているであろうか。その原因は松陰の「諫死」が自己否定の思想だからである。彼は他人を諫めるとき、自らをも「諫」の対象としている。武家政権の世に生きているかぎり、幕府も藩主もすべての日本人も天皇（皇国）への尽忠が欠落することによつて生じた罪を背負わなければならない。そして松陰も同様にこうした罪を背負うのである。もし松陰は自己を否定しなければ、すなわち自己を「諫」の対象としなければ、罪の意識が生じないであろう。なぜなら、自己の正確さを固執すればするほど「目下の自己」が欠点無しと思ひ込んで「あるべき自己」を追い求めることはないからである。松陰は自己否定の思想を有するからこそ、自己否定の極限、すなわち自己犠牲の境地に達することができ、安政の大獄で従容として死に赴いて他者を諫めたのである⁷⁾。

五、おわりに

一齋と松陰の否定思想をまとめていえば、一齋の否定思想は「真己」が「仮己」に克つということに集約できる。すなわち、

人間が「天理」を実践するとき、欲望の過不及を常に否定することによって「身我」が「心我」を損なうことを防止する、ということである。松陰の否定思想は「諫死」という言葉で説明できる。つまり、「諫死」という否定思想は単に他者を否定するにとどまらず、その前に最も重要なのは自己否定だ、という意味である。自己を「諫」の対象とすることによってのみ、初めて松陰は罪の意識を持っており、自らを不忠不孝の人間だと反省しているのである。

第二節では、日本語の「人間」という言葉に対する和辻哲郎の解釈をみてきた。その意味は単に個人でもなければ単に社会でもない、そして個人でもあるし社会でもある、と解せられる。換言すれば、個人と社会の間には弁証法的な関係が存するといえよう。社会の自己否定は個人を媒介としなければならなし、また個人も社会の行う種々の個人に対する否定によって成長するのである。したがって、両者の関係は常に相互媒介の緊張状態にある。一齋の否定思想には自己否定の論理がみられるが、松陰の否定思想に比すれば、その否定思想は個人と社会の相互媒介の関係が非常に弱いといわざるをえない。松陰の否定思想は自己を否定するとともに他者をも社会共同体をも否定する。したがって、松陰の否定思想はより実践的であるといえよう。

注

※『言志四録』からの引用は相良亨・溝口雄三・福永光司校

注「佐藤一齋・大塩中齋」（日本思想大系46）（岩波書店、一九八〇年）に拠る。引用の際、（出所条数、頁数）と略記した。『伝習録』からの引用は近藤康信・三樹彰・春山宇平校注『伝習録』（新釈漢文大系13）（明治書院、一九六七年）に拠る。引用の際、旧漢字は新字に改めた。

吉田松陰の著述からの引用は、すべて大和書房版『吉田松陰全集』（初版）に拠る。引用の際、（『全集』巻号、頁数）と略記し、旧漢字は新字に改めた。

(1)

井上哲次郎はその著作『日本陽明学派』（富山房、一九二八年）において、幕末志士の高杉晋作を日本陽明学者と看做している。晋作の著作では陽明学に関する論述が多くない（掘哲三郎編集『高杉晋作全集』新人物往来社、一九七四年、参照）が、陽明学の思想に極めて共感を覚え、実践を重視する吉田松陰を晋作は師匠とする。したがって、晋作の学問の承譜からみれば、彼を陽明学者と考えてもいいと思われる。

(2)

慶応元年（一八六五）、長州藩では内戦が勃発し、保守勢力の俗論派は高杉晋作が統率し、改革を象徴する正義派と対戦していた。もはや勝機を失って敗北に迫られた俗論派は長州藩主の親征によって退勢を挽回しようとした。藩主の親征に際して、正義派では「諫死」を主張する井上聞多と、「諫死」を不可と考える吉富簡一とは論争を行った。

結局、高杉晋作がいった「朱子学では戦争ができない」という一句によって一戦を決したのである。こうした文句は全面的に朱子学への否定を意味するわけではないが、朱子学が時勢の変化に対応できないことと、それが象徴する観念的な封建的道德の名分論とに対する晋作の否定的な姿勢がうかがわれる（梅溪昇『高杉晋作』吉川弘文館、二〇〇二年、二四二―二四七頁、参照）。

- (3) 和辻哲郎「人間の学としての倫理学」（唐木順三編集『和辻哲郎』〈現代日本思想大系28〉所収、筑摩書房、一九六七年、六七頁、参照）。

- (4) 伊藤益「否定の弁証」（『倫理学』〈水野建雄教授退官記念論集〉第二〇号所収、筑波大学倫理学研究会、二〇〇四年、二二三―二三頁、参照）。

- (5) 松陰は『講孟余話』において人間の欲望に論及した箇所がある。それによれば、彼にとつては声色はもともと好かぬものだから、それらに耽溺するという問題がない。しかし、詩文書画に対する欲望が己の志をだめにすることを恐れる松陰は、自らを律することが極めて厳しいため、「寡欲」を主張していたが、年を取るにしたがい、詩文書画に対する欲望は人間の情から自然に生まれたものであるので、こうした欲望が聖賢が説く道義に背かなければ、あえてそれを禁じなくてもかまわない、と「薄欲」論を説くようになった（『全集』第三巻、四〇九―四一〇頁、参照）。
- (6) ここにいう天皇（皇国）の意味は、天皇の存在を絶対視す

るという絶対主義ではなく、それは、松陰の一君万民という思想から展開した君民一体（二君即万民、万民即一君）の相即関係とその存在である。これについては、拙稿「吉田松陰の国体思想」（『淡江日本論叢』第一三号所収、淡江大学日本語文学系、二〇〇五年）を参照されたい。

- (7) 松陰は安政六年（一八五九）に安政の大獄で従容として死に赴いた。彼の遺言書ともいえる『留魂録』に、己の死によって他者を諫め、さらに尊王攘夷を实践させようとする志がみられる。これについては、拙稿「吉田松陰の生死の哲学」（『倫理学』第二三号所収、筑波大学倫理学研究会、二〇〇七年）を参照されたい。

（ちょう・いそう 台湾・育達商業科技大学
応用日本語学科助理教授）

拙稿は昨年（二〇一〇）の六月二日に台湾大学で台大人文社会高等研究院が主催した「二〇一〇年東亜陽明学」国際シンポジウムで発表した内容を日本語に訳し、さらに修正・加筆を施したものである。ご意見・ご指導を下さった方々に深謝の意を表す。